Ks. Janusz MARIAŃSKI

RADYKALNY PLURALIZM RELIGIJNY – SZANSĄ CZY ZAGROŻENIEM DLA KOŚCIOŁA PRZYSZŁOŚCI?

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pospiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych.

W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na niektóre przejawy i konsekwencje radykalnego pluralizmu religijnego. Omówimy wybrane kwestie związane z procesami indywidualizacji oraz ich reperkusje w sferze życia religijnego w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zwanych nowoczesnymi lub ponowoczesnymi. W końcowej części rozważań zastanowimy się nad pytaniem: w jakim sensie radykalny pluralizm religijny jest wyzwaniem dla Kościoła przyszłości? W ostatnim punkcie zaznaczą się wątki aksjologiczne związane z osobistymi przekonaniami autora, natomiast pierwszy i drugi punkt rozważań mają ściśle socjologiczny charakter.

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Społeczeństwa współczesne, zwane ponowoczesnymi, charakteryzują się daleko idącym zróżnicowaniem poszczególnych dziedzin życia. Gospodarka, polityka, szkolnictwo, czas wolny, zabezpieczenie zdrowia, kultura, moralność, religia – tworzą własne systemy strukturalne, z odrębnym zakresem oczekiwań i żądań pod adresem jednostek oraz grup społecznych, z własnymi kodeksami postępowania i prawami, z własną logiką działania i racjonalnością. Te różne sfery życia nie tworzą już całości charakteryzującej się powszechnie uznawanymi wartościami i normami. Często zdarza się natomiast, że uznawane w społeczeństwie wartości wchodzą z sobą w kolizję. To, co jest uznawane za właściwe w jednej sferze życia społecznego, nie musi być traktowane jako właściwe w innej dziedzinie. Jednostki uczestniczą w wielu grupach społecznych, są konfrontowane z różnymi, niekiedy kolidującymi ze sobą zobowiązaniami.

Życie społeczne staje się coraz bardziej złożone i nieprzejrzyste, a żadna z istniejących form kulturowych nie jest uprzywilejowana i priorytetowa. Tradycyjne instytucje, w tym instytucje religijne, nie są już zasadą porządkującą

życie zbiorowe i indywidualne jako całość. Jeżeli nawet nowoczesność wspiera procesy detradycjonalizacji społeczeństwa, to jednak nie jest w stanie zakwestionować wszystkich wartości tradycyjnych. Nowe elementy są często włączane do zbioru modyfikowanych wartości tradycyjnych. W społeczeństwach ponowoczesnych mieszają się – podobnie jak w tyglu – najrozmaitsze, często sprzeczne wartości, normy, wzory zachowań, zwyczaje czy style życia. Brakuje jednak jednolitego kodeksu wartości i norm, który regulowałby wszystkie systemy społeczne i kulturowe. Społeczno-strukturalne procesy pluralizacji relatywizują częściowo wiarygodność tradycyjnych wzorów myślenia, wartościowania i działania.

Rzeczywistość społeczna, niezależnie od tego, czy nazwiemy ją ponowoczesnością czy zmodernizowaną nowoczesnością, niesie ze sobą różnorodne ambiwalencje i związane z nimi ryzyko. Przyspieszona modernizacja społeczna i kulturowa sprzyja konfliktom wartości, napięciom społecznym, dylematom moralnym, zderzeniu dawnych i nowych wzorów zachowań, ale także poszerza znacznie możliwości swobodnego wyboru z podaży różnorodnych wartości i norm. Społeczeństwa współczesne oferują ogromną, stale rosnącą skalę możliwości, ale i coraz więcej ryzyka (im więcej opcji, tym więcej ryzyka). Rozszerzający się rynek przeżyć i doznań zmusza człowieka do przyjmowania roli selekcjonującego, wybierającego z wielu możliwości różnych form działania[1]. Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową, także w dziedzinie subiektywnego kształtowania sensu życia.

Instytucje społeczne mają swoje uzasadnienie jedynie wtedy, gdy zaspokajają określone potrzeby jednostek. One same zaś są skupione na krótkotrwałych przeżyciach i doznaniach, zapewniających maksimum przyjemności i ulotnej satysfakcji. Dla wielu ludzi życie jest przede wszystkim okazją do maksymalizacji wrażeń i doświadczeń, do realizacji indywidualnego szczęścia, powinno być w możliwie największym stopniu wolne od różnego rodzaju przykrości, cierpień, a w końcu od długiego umierania. Nowoczesność, a szczególnie ponowoczesność, jest często definiowana jako okres upadku autorytetów, jako faza wzmożonej indywidualizacji oraz wyboru różnych opcji („homo optionis"). W konsekwencji nowoczesne czy ponowoczesne społeczeństwo jest społeczeństwem wielu opcji[2].

We współczesnym świecie jednostka jest „skazana" na samodzielny wybór. „Człowiek postrzega rzeczy w ich wielości, pozwala im oddziaływać na siebie, ocenia je na podstawie ich subiektywnej treści przeżyciowej, decyduje się mniej lub bardziej eklektycznie na to, co mu najbardziej odpowiada, częstuje się à la

[1] Por. G. S c h u l z e, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main – New York 1992, s. 55.

[2] Por. P. G r o s s, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1994.

carte, pozwala, by między wieloma postrzeżeniami istniały sprzeczności, ponieważ ich odniesienie do wolnej od sprzeczności całości jawi się jako na wskroś bezcelowe. Tam, gdzie rzeczy w ten sposób stają obok siebie jako równoznaczne, pojawia się duże niebezpieczeństwo, że wyzwanie pluralizmu i tolerancji przechodzi w obojętność i brak zainteresowania czymkolwiek"[3].

Normalna biografia jednostki jest biografią z wyboru, biografią „majsterkowicza"[4]. Jednostka musi sama rozwijać własną tożsamość osobową, może i musi samorealizować się przez całe życie, w warunkach społeczeństwa wielu wartości, opcji, zindywidualizowanych stylów życia. To, co dawniej było określone z góry, dzisiaj znajduje się w obszarze kompetencji i kreatywności jednostki, w granicach możliwości jej wyboru oraz swoistego prawa do subiektywności. Swoisty obowiązek kształtowania własnego życia jest istotnym elementem nowoczesnego czy ponowoczesnego stylu życia[5].

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od „świata losu" do „świata wyboru", od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych wyborów. Ponowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. Amerykański socjolog P. L. Berger mówi w tym kontekście o „imperatywie heretyckim" (greckie słowo „hairesis" oznacza „wybór"). „Heretyk" nie odrzuca całkowicie tradycji, lecz wybiera z niej to, co chce, a kwestionuje lub odrzuca inne elementy tradycji. Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są przedmiotem wyboru dokonywanego przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznych i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu", lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni" wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert, z drugiej zaś strony oznacza poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientację co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności)[6].

---

[3] W. K a s p e r, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny" 1999, nr 1, s. 49.

[4] Zob. U. B e c k, *Erfindung des Politischen. Zu einem Thema reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993, s. 149-152; U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m, *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, w: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, red. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, Frankfurt am Main 1994, s. 10-39.

[5] Por. U. B e c k, *Die Soziomoral des eigenen Lebens. Ein Essay*, w: *Das Moralische in der Soziologie*, red. G. Lüschen, Opladen-Wiesbaden 1998, s. 87-91.

[6] Por. P. L. B e r g e r, *Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen*, „Lutherische Monatshefte" 32(1993) nr 12, s. 12n.

Skala wartości podzielanych przez większość współczesnych ludzi przesuwa się dramatycznie od autorytatywności (np. obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość) w stronę kryteriów zindywidualizowanych (np. osobiste spełnienie, intensywność przeżycia, sukces, wolność). Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę pochodzenia, miejsce zamieszkania czy przynależność klasową, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego „przetargu" dokonywanego według logiki rynku. Indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek od historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi, co wiąże się z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz z tworzeniem się nowych więzi społecznych[7]. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeterminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami (rozkład dawnych form organizacji społecznej) oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukturyzację społeczeństwa. Jednostki poprzez swoje aktywne działania stają się odpowiedzialne za własny „los", mogą przyczyniać się do polepszenia swojej sytuacji życiowej, ale mogą również doznać porażki.

W zmieniającym się społeczeństwie ryzyka na znaczeniu zyskują relacje międzyludzkie o charakterze celowo-racjonalnym, nakierowane na własne „ja", na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty orientacji i przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych[8]. Zwolennicy tezy indywidualizacji w jej złagodzonej formie wskazują na nowe formy uspołecznienia w posttradycyjnym społeczeństwie (postindywidualistyczna moralność)[9]. Akcentowanie rozwoju osobowości i autonomii oznacza, że jednostka poszukuje pewności życiowej nie w strukturach zewnętrznych, lecz w sobie samej[10]. Proces ten nie musi prowadzić do atomizacji społeczeństwa i upowszechniania się egoizmu, lecz może „wymuszać" poszukiwanie nowych form uspołecznienia jednostki.

Z pluralizacją i indywidualizacją życia społecznego wiąże się postępujący proces sekularyzacji, w skrajnych ujęciach rozumiany jako zmierzch chrześcijaństwa, a nawet religii. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału wierzących w praktykach religijnych (takich jak np. niedzielna Msza święta czy śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła,

---

[7] Por. U. B e c k, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, s. 206.

[8] Por. G. W i s w e d e, *Soziologie: ein Lehrbuch für den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Bereich*, Landsberg 1991, s. 234.

[9] Por. R. K e c s k e s, Ch. W o l f, *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*, Opladen 1996.

[10] Por. G. S c h m i t d c h e n, *Der Aufstand der Person – Kultureller und politischer Wandel in Deutschland*, „Politische Studien" 50(1999) nr 1, s. 32.

na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale wszystkie te przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wiary religijnej. Kościoły tracą swoją siłę integrującą życie społeczne. Są po prostu jednym z wielu elementów społeczeństwa, jako jego subsystemy obok wielu innych. Spadek znaczenia religijności kościelnej nie oznacza jednak jej upadku, a fazy braku kontynuacji nie wykluczają faz ciągłości i rozwoju.

O ile samo rozróżnienie między kościelnie zinstytucjonalizowaną i niezinstytucjonalizowaną religijnością chrześcijańską jest w socjologii czymś oczywistym, o tyle empiryczne określenie obecności obydwu tych form religijności w społeczeństwie współczesnym nastręcza sporo trudności[11]. Socjologowie są dalecy od tezy o społeczeństwie bezkościelnym czy bezreligijnym, zakładają jedynie tezę o przemianach w religijności i kościelności oraz próbują opisać hic et nunc religijność funkcjonującą w konkretnym środowisku społecznym. Indywidualizacja czy prywatyzacja religijności z pewnością niesie ze sobą osłabienie tradycyjnych środowisk wyznaniowych czy religijnych, ale nie ich zanik. Także rodzina, która w homogenicznych pod względem wyznaniowym środowiskach społecznych skutecznie przekazywała wartości religijne, w zróżnicowanych i pluralistycznych społeczeństwach nie zawsze spełnia te funkcje efektywnie. Niektórzy socjologowie, jak P. L. Berger, R. Stark i W. S. Bainbridge, podkreślają, że zmasowana sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy religijnej i religijnej innowacji o charakterze fundamentalistycznym i niefundamentalistycznym, duchowym i społecznokrytycznym, kościelnym i pozakościelnym[12].

W Europie Zachodniej silne są w dalszym ciągu prądy sekularyzacyjne, samo zaś zjawisko sekularyzacji przyjmuje wiele kształtów. Socjologowie dyskutują nad rozmiarami, różnorodnością i nieodwracalnością tych tendencji. Jedni odchodzą powoli od teorii sekularyzacji jako wyjaśniającej całokształt przemian religijnych we współczesnym świecie i wskazują na wzrost religijności i obecność wartości chrześcijańskich (teza desekularyzacji). Inni tłumaczą odstępstwa od tendencji sekularyzacyjnych (np. ruchy ewangelikalne, odrodzenie w islamie) jako przypadki szczególne, nie podważające ogólnych kierunków przemian, które są nieuniknione (ostatecznie zatriumfuje sekularyzacja). Im większa jest siła modernizacji społecznej, tym silniejsza jest tendencja do marginalizacji religijności i chrześcijaństwa.

---

[11] Por. W. J a g o d z i n s k i, K. D o b b e l a e r e, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, w: *Religion und Kultur*, red. J. Bergmann, A. Hahn, Th. Luckmann, Opladen 1993, s. 68.

[12] Por. P. L. B e r g e r, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main 1994; R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.

W nowszych ujęciach wskazuje się, że wraz z procesami sekularyzacji w Europie ujawniały się – zarówno w krajach protestanckich, jak i w krajach katolickich – silne nurty odnowy, przebudzenia czy odrodzenia religijnego (np. wzrost znaczenia religijności ludowej). Dopiero trzy pojęcia: sekularyzacja, dechrystianizacja i rechrystianizacja, pozwalają ująć całościowo rolę chrześcijaństwa w nowoczesnej Europie. Odchodzenie od skrajnej tezy sekularyzacyjnej jest – w mniejszym lub większym stopniu – widoczne w wielu opracowaniach z lat dziewięćdziesiątych. Sekularyzacja zmieniająca w sposób istotny relację społeczeństwa i religii, kultury i religii nie jest jedynym paradygmatem wyjaśniającym zmiany w chrześcijaństwie czasów nowożytnych. Należy bardziej precyzyjnie wykrywać i opisywać religijne fenomeny we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Zatrzymanie czy odwrót trendu sekularyzacyjnego nie musi oznaczać i na ogół nie oznacza powrotu do religijności ściśle kościelnej. W próżnię wartości wytworzoną przez procesy sekularyzacyjne wchodzą często nowe ruchy religijne. Na „rynku religijnym" działają różni konkurenci oferujący swoje „produkty".

Pierwsza sekularyzacja (związana z nowoczesnością) oznaczała rozbicie pewnych całości społecznych, w których religia i Kościoły odgrywały ważną rolę. Prowadziła ona do usamodzielnienia się określonych dziedzin życia i ich wyzwolenia się spod kontroli instytucji kościelnych (autonomia jednostek i społeczeństwa). Ważne były wówczas pytania: Jak daleko postąpił proces sekularyzacji społeczeństwa? W jakim sensie jest on procesem nieodwracalnym? Druga sekularyzacja, którą można nazwać postmodernistyczną, prowadzi do demontażu religijności kościelnej i do rozwoju różnych form religijności pozakościelnej i parareligijności. Radykalna deinstytucjonalizacja religijności kościelnej poprzez swoje konsekwencje stawia nowe wyzwania tradycyjnym Kościołom. W warunkach postępującej modernizacji społecznej jest możliwa kontynuacja obydwu form sekularyzacji: nowoczesnej i ponowoczesnej, z silnym akcentem na radykalny pluralizm religijny. W zsekularyzowanym świecie chrześcijaństwo przybiera różne formy i kształty (pluralizm religijny). W wielu regionach świata, w których sekularyzacja osłabiła lub wręcz stłumiła wiarę, otwiera się droga dla wierzeń irracjonalnych.

PLURALIZM RELIGIJNY W PONOWOCZESNYM ŚWIECIE

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej proces indywidualizacji obejmuje także religię. Traci ona swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różnorodni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. W nowych warunkach jednostki mają prawo do wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym". Konkurenci prezentujący swoje

oferty muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi[13]. Pluralizm rozumiany jako koegzystencja różnych konkurencyjnych światopoglądów i religijnych grup w społeczeństwie może prowadzić do relatywizacji własnej wiary jednostki (równouprawniona egzystencja innych religii) lub do swoistego „przymusu wybierania" z różnych ofert (orientacja rynkowa). Pluralizacja i orientacja rynkowa religii prowadzi do jej prywatyzacji. Religijność określona kościelnie staje się „poznawczą mniejszością", większość ludzi zwraca się ku religijności pozakościelnej, łącznie z różnymi formami wierzeń i praktyk parareligijnych (np. religijność „polityczna", ugrupowania propagujące samorealizację, nową transcendentalną świadomość, praktyki medytacyjne, nową kulturę o proweniencji wschodnioazjatyckiej, ruchy synkretyczne, takie jak New Age, ugrupowania fundamentalistyczne)[14]. Religia w swoich kościelnych formach traci na znaczeniu, ale pojawiają się nowe formy religijności, i to w takich sektorach życia społecznego, z których – jak się wydawało – została ona ostatecznie i nieodwołalnie usunięta (np. w miastach)[15].

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii, jak i o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Sama religia, a tym bardziej Kościoły, funkcjonuje jako wyodrębniony sektor całościowego społeczeństwa z własnymi prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy religijności niejasnej, niezobowiązującej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej", niezinstytucjonalizowanej (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. Pluralizm jest „społeczno-strukturalnym odpowiednikiem sekularyzacji świadomości"[16]. Miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań zajmują zmienne opcje. Każdy wybiera sam i decyduje za siebie, odwołując się do własnych przekonań i poglądów. Nie znajduje należytego oparcia w rodzinie, w której fundamentalna więź międzypokoleniowa, będąca podstawą integralności społeczeństwa, została mocno zachwiana. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji, stabilne wzorce wyjaśniania rzeczywistości stają się hipotezami. Taki sposób pojmowania rzeczywistości przenosi się na płaszczyznę religijną. Zinstytucjonalizowane religie (Kościoły)

---

[13] Por. P. L. B e r g e r, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.

[14] Por. H. K n o b l a u c h, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, s. 121n.

[15] Por. D. H e r v i e u - L é g e r, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, „Sociological Analysis" 51(1990) s. 15-25.

[16] P. L. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 173.

mają coraz mniej możliwości wpływania w sposób zobowiązujący na myślenie, odczucia i działania swoich członków.

Wielu członków Kościołów można by określić jako „klientów w przedsiębiorstwach religijnych". Nie wypowiadają oni ostatecznego „nie" wobec Kościoła w przekonaniu, że może być on im jeszcze do czegoś potrzebny. Oceniają korzyści z kościelnego wyboru tak samo, jak oceniają każdy inny przedmiot wyboru. W tym sensie można by powiedzieć, że traktują religię nie tyle w kategoriach prawdy („Wahrheit"), ile raczej w kategoriach towaru („Ware"), a Kościół postrzegają nie tyle jako wspólnotę przekonań („Überzeugungskirche"), ile raczej jako organizację usług („Kirche als Dienstleistungsorganisation"), jako instytucję, która zaspokaja ogólne i konkretne potrzeby religijne swoich członków. Socjologowie mówią o desakralizacji empirycznych kształtów struktur kościelnych.

Kościół jako organizacja usług religijnych zwiększa liczbę swoich członków poprzez chrzest dzieci. Wskaźniki chrztów utrzymują się na względnie wysokim poziomie, ale sam rytuał chrztu nabiera cech bardziej rodzinnych niż religijnych. „Familizacja" rytów kościelnych odnosi się także do innych praktyk jednorazowych (np. śluby). Względna masowość praktyk chrzcielnych, przy niedostatecznej socjalizacji religijnej w rodzinach, przyczynia się ubocznie do wzrostu liczby katolików z metryki, katolików z kartoteki lub do członkostwa nieokreślonego[17]. Rozpad homogenicznych środowisk wyznaniowych i osłabienie rodziny jako przekaźnika orientacji religijnej spowodowało kryzys przekazu treści religijnych z pokolenia na pokolenie. Praktyki religijne o charakterze jednorazowym nabierają cech ceremonialnej oprawy w ważnych biograficznie momentach ludzkiego życia.

Identyfikacja z Kościołem jako proces jest nie zakończona, a jako rezultat – jest niepełna. Zwłaszcza współcześnie relatywność i stopniowalność są stałymi cechami identyfikacji z Kościołem. W warunkach dążenia jednostek do autonomii i samorealizacji Kościoły tracą na znaczeniu jako instytucje kształtujące plany życiowe swoich członków, ich decyzje i przekonania moralne. Kontakty z Kościołem nabierają charakteru dorywczego, realizowane są w określonych momentach ludzkiego życia. Zwłaszcza w tak zwanym społeczeństwie opcji oferta Kościoła jest jedną z wielu ofert będących w dyspozycji jednostki. Przechodzenie od heteronomii do autonomii w wymiarach społecznych, wzrastająca indywidualna refleksyjność i wolność mają swoje wyraźne reperkusje w sferze religijno-kościelnej. Ich efektem jest także częściowy dystans wobec Kościoła („zdystansowana kościelność"), który w skrajnych przypadkach prowadzi do przekonania, że „wierzyć można i bez Kościoła". Kościół jest traktowany jako instytucja, która stawia zbyt wysokie wymagania w dziedzinie wiary i moralnoś-

[17] Por. M. N. E b e r t z, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 83-97.

ci[18]. Jego rola społeczna jest bardziej akceptowana w perspektywie ogólnych i uniwersalnych zasad, niż w perspektywie norm odnoszących się do konkretnych sytuacji życiowych.

Jeszcze inni wskazują, że w sytuacji konkurencji różnych organizacji i wspólnot religijnych na wolnym rynku dochodzi do wzmocnienia religijności (teza o konkurencyjności religii). Im więcej jest konkurencji między religiami, tym bardziej religijni stają się ludzie. W konsekwencji także społeczeństwa, w których zaznacza się pluralistyczny rynek religijny (np. USA) są bardziej religijne niż społeczeństwa, w których dominują religijne „monopole" (np. Europa Zachodnia)[19]. Procesy religijnej odnowy są nie tylko odbiciem kryzysu nowoczesności – w o wiele większym stopniu wynikają z logiki rynku i konkurencji. W warunkach dominacji jednej religii jej reprezentanci mogą wykazywać znaczną obojętność na problemy religijne swoich wyznawców. W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki, aby utrzymać się na rynku i móc sprzedawać swoje produkty.

Pluralizacja podnosi poziom religijnej mobilizacji. Jednostki rozczarowane do jakiejś religii czy wyznania, nie muszą w ogóle opuszczać „religijnego rynku" – mogą wybierać swój sposób wierzenia z bogatej oferty religijnych „produktów"[20]. Dominacja jednej religii lub dwóch wyznań chrześcijańskich w poszczególnych krajach Europy Zachodniej przyczyniła się – przynajmniej pośrednio – do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych[21]. Współcześnie Kościoły coraz częściej doświadczają konkurencyjności, co stwarza pewną szansę dla rozwoju życia religijnego i zmusza je poniekąd do większej aktywności w zakresie mobilizacji dotychczasowych członków i rekrutacji nowych[22]. Zasada konkurencyjności w sferze religijnej – podobnie jak w dziedzinie ekonomicznej – oddziałuje korzystnie, a logika rynku obejmuje coraz szersze dziedziny działania religijnego. Są tacy, którzy w warunkach pluralistycznego „rynku religijnego" zyskują, i tacy, którzy tracą. Z jednej strony religie konkurują między sobą, z drugiej zaś strony mogą stawić czoła niereligijnym ofertom kulturalnym. Granice pomiędzy religijnością kościelną a innymi systemami religijnych i parareligijnych dóbr stają się coraz bardziej płynne.

---

[18] Por. A. F e i g e, *Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis*, „Pastoraltheologie" 83(1994) s. 93-109.

[19] Por. K n o b l a u c h, dz. cyt., s. 121n.; P. L. B e r g e r, *A Market for the Analysis of Ecumenicity*, „Social Research" 30(1963) s. 77-94.

[20] Por. S. R. W a r n e r, *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, „American Journal of Sociology" 98(1993) s. 1044-1093.

[21] Por. D. W i l s o n, *Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel*, „Transit. Europäische Revue" 8(1994) s. 43-52.

[22] Por. R. M ü n c h, *Kirche in der Modernisierungskrise. Können die Kirchen noch einen Beitrag zur moralisch-ethischen Lebensgestaltung leisten?*, w: *Das Moralische in der Soziologie*, s. 155-168.

W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu" do „wyboru". Swoją wiarę każdy musi ukształtować we własnym zakresie. Elementy religijne, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki; mogą one łączyć się w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste „bricolage", będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób. Przeżywanie religii, jej estetyzacja, jest traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia. Kościoły odczuwają wewnętrzny nacisk w kierunku relatywizacji związanej z pluralizmem. Wewnątrzkościelna relatywizacja oznacza, że wiele wartości i norm religijnych, zwłaszcza o charakterze moralnym, traci swoją oczywistość i niepodważalność. Niekiedy także w Kościołach mamy do czynienia z koegzystencją heterogenicznych elementów, zarówno na płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, ile jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnej. Towarzyszą temu procesy zmniejszania się więzi z Kościołem i „odkościelnienia" społeczeństwa. Niektórzy sądzą, że kryzys naszych czasów idzie znacznie dalej i polega na „kryzysie Boga", którego chce się wymazać z ludzkiej historii. Jeżeli nawet sama religia nie jest czymś obcym dla postmodernistycznej mentalności, to jednak religijność jako taka jest poddana wymogom trendów pluralizacyjno-indywidualistycznych. Przemiana społecznych form religijności oznacza, że wiara religijna w społeczeństwie staje się coraz bardziej nieokreślona, niewidzialna, „rozmyta", synkretyczna i sprywatyzowana. Jest ona nie tyle sprawą Kościołów, ile raczej jednostek ludzkich[23].

Pluralizm religijnych wyborów ujawnia się nie tylko poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich, ale i wśród osób przynależących do tych Kościołów. W miarę słabnięcia uczestnictwa w życiu kościelnym zmniejsza się akceptacja wartości i norm uznawanych przez te Kościoły za obowiązujące. W Kościołach protestanckich rozwijają się zarówno tendencje liberalne, jak i konserwatywne o różnych formach wyrazu. Szczególnie aktywne są ruchy ewangelikalne. Dokonujące się przemiany religijne i kościelne w społeczeństwach współczesnych, a zwłaszcza zmniejszanie się formalnego członkostwa, spadek znaczenia Kościołów w życiu publicznym oraz odchodzenie od oficjalnych modeli życia religijno-kościelnego sprawiają, że część socjologów i teologów pastoralistów mówi o kryzysie Kościoła ludowego („Volkskirche"), a nawet o przekształcaniu się Kościoła instytucjonalnego w Kościół grup społecznych, w Kościół mniejszościowy, w mini-Kościół ludowy, w Kościół-diasporę, a nawet w sektę. Jeżeli nawet nie podziela się tak pesymistycznych prognoz, trzeba przyznać,

[23] Por. *Religiosität in der Postmoderne*, red. U. Gerber, Frankfurt am Main 1998.

że relację Kościół – społeczeństwo należy rozpatrywać zawsze w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym, także w tym, który określa się niekiedy jako postchrześcijański.

W warunkach zmieniającej się nowoczesności przekształca się status religii i Kościoła. Religia nie jest już instytucją o cechach oczywistości kulturowej, ujawnia się natomiast w swoich społecznych kształtach poprzez zindywidualizowane decyzje ludzkie. W konsekwencji procesów indywidualizacji w rzeczywistości społecznej pojawiają się wielorakie formy tego, co religijne. Nie oznacza to bynajmniej zmierzchu czy zaniku Kościoła ludowego, który utrzymuje swoje organizacyjne formy i kształty i jest widocznym typem organizacji społecznej. W tradycyjnym społeczeństwie przynależność do Kościoła była swoistą koniecznością. W społeczeństwie nowoczesnym jest sprawą wyboru aksjologicznego, a nawet opcji. Proces modernizacji społecznej prowadzi do znacznej pluralizacji religijnej, zarówno na płaszczyźnie obiektywnej (Kościoły-instytucje, Kościoły-organizacje, Kościoły-grupy, zrzeszenia i ugrupowania), jak i subiektywnej (jednostka określa swoją przynależność religijną). Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślać różnicę między religią indywidualną i zinstytucjonalizowaną (zorganizowaną)[24], między religijnością explicite i implicite, religijnością ściśle określoną i nieokreśloną, zorganizowaną i niezorganizowaną.

W warunkach strukturalnej indywidualizacji jednostki nie tyle przejmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności oferowany przez „monopolistyczne" Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego. Kościoły nie są jedynymi zarządcami „religijnej substancji". Obok nich działają różne od dawna funkcjonujące sekty, nowe ruchy religijne i parareligijne, wreszcie poszczególne jednostki we własnym zakresie określają to, co jest religijne[25]. Przesunięcie w wierzeniach od instytucji do jednostki sprzyja wzrostowi dwóch typów ludzi wierzących: „majsterkowicza" („jestem religijny na swój sposób") i „probabilisty" („wierzę w coś, ale nie za bardzo wiem w co")[26]. Religijność według własnych pomysłów, według własnej reżyserii, przybiera rozmaite kształty. Zindywidualizowaną religijność można określić jako postawę „negocjującego partnera Boga". Charakteryzuje się ona z jednej strony indywidualizmem, z drugiej natomiast orientacją antyinstytucjonalną. Nie ma tu już mowy o zasadzie integralności doktryny, która traktowana jest w sposób wybiórczy. Kwestionuje się rolę Kościoła i wykładni prawd wiary w kontakcie z Bogiem i w drodze do zbawienia. Tu również mamy do czynienia

[24] Por. K. F. D a i b e r, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg 1995, s. 13-19.

[25] Por. R. S c h i e d e r, *Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion*, w: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, red. H. J. Höhn, Frankfurt am Main 1996, s. 84.

[26] Por. D. H e r v i e u - L é g e r, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 228.

z religijnością, aczkolwiek odległą od ortodoksji[27]. Współcześnie negocjuje się nie tylko z Bogiem, ale coraz częściej z wieloma bogami albo nawet bez bogów, czyli z sobą samym.

Religijno-kościelny krajobraz staje się coraz bardziej złożony i do pewnego stopnia coraz bardziej nieprzejrzysty, ale równocześnie świadczy o znacznych jeszcze zasobach religijnych „późnej" nowoczesności. To, co możemy powiedzieć na temat sprywatyzowanej i pozakościelnej religijności, ma do pewnego stopnia hipotetyczny charakter, pomaga jednak w porządkowaniu obfitości występujących zjawisk. Jest ona – do pewnego stopnia – konsekwencją zindywidualizowanego rozproszenia i subiektywizacji wszystkich systemów znaczeń i wartości. Popularność nowych ruchów religijnych i parareligijnych – zwłaszcza w krajach zachodnich – wskazuje, że ludziom brakuje odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i próbują go na nowo odnaleźć w religii[28]. Ruchy religijne o charakterze antysekularystycznym niejednokrotnie łagodzą dyskomfort psychiczny, który wytwarza nowoczesność podważająca wszystkie pewniki, które kierowały ludzkim życiem niemal przez całą historię[29]. Ludzie – zwłaszcza zagubieni wśród mnóstwa możliwych opcji – potrzebują wyraźnych wskazówek, jak należy żyć, potrzebują przewodników, a religia okazuje się raz jeszcze „najbardziej wszędobylską ze wszystkich cech wyróżniających ludzkość"[30]. Z punktu widzenia socjologicznego nowe formy pozakościelnej religijności nie muszą być określane jako mniej religijne niż formy tradycyjnej religijności kościelnej.

Jest wątpliwe, aby wzrost pozakościelnych form życia religijnego całkowicie kompensował utratę znaczenia religijności kościelnej. W XXI wieku Kościoły chrześcijańskie – wraz ze zmniejszaniem się zinstytucjonalizowanej religijności – będą istnieć w bardzo spluralizowanych formach, jako mało spójne, niekoherentne całości. Pluralizm religijny jeszcze bardziej zaznaczy się wewnątrz Kościołów i w środowiskach społecznych, w których one działają, wśród osób przynależących do Kościołów, a także poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich. Pluralizm religijny staje się „normalnym stanem", trwałym i konstytutywnym elementem społeczeństw zachodnioeuropejskich. Kończą się marzenia o bezreligijnym społeczeństwie, ale i o całkowicie „ukościelnionym" chrześcijaństwie.

---

[27] Por. J. S t y k, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 190.

[28] Por. W. Z i m m e r l i, *Wie neu ist die neue Religiosität?*, w: *Wiederkehr von Religion?*, red. W. Oelmüller, Paderborn 1984, s. 9-24.

[29] Por. P. L. B e r g e r, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica" 1998, nr 1, s. 71.

[30] *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 132.

PLURALIZM RELIGIJNY WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

Trend ku indywidualizacji religijnej i nasilające się procesy częściowego zdystansowania się wobec Kościoła, oznaczające osłabienie więzi między religijnością i kościelnością oraz utratę monopolu wielkich Kościołów chrześcijańskich w sektorze religijnym, mogą być pewną szansą rozwoju dla spluralizowanego, pojawiającego się w rozmaitych kształtach chrześcijaństwa. Z postmodernistycznego punktu widzenia jest to sytuacja normalna, oznaczająca odejście od nadmiernie zinstytucjonalizowanych form religijności w kierunku religijnego pluralizmu (nie jest to degradacja religijności, ale zmiana form religijnych). Kościół musi reagować na nową sytuację chrześcijaństwa niezależnie od tego, w jakich kategoriach zostanie ona opisana. Zmiany dokonujące się w religijności, często określane w Kościele jako kryzys, nie muszą oznaczać upadku religii, niosą one ze sobą również pewne szanse i nowe możliwości pracy dla Kościołów w multireligijnym społeczeństwie. Sytuacja religijna staje się do pewnego stopnia „postmodernistyczna", co bynajmniej nie upoważnia do podawania prognoz jednoznacznie złowrogich dla chrześcijaństwa. Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej.

Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i ze strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać je w ramach misji ewangelizacyjnej poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi reprezentującymi odmienne poglądy co do rozwiązań problemów ludzkich i religijnych (nie „przeciw", lecz „z"). Przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem otwierają się nowe, wciąż słabo wykorzystane możliwości. Kościół powinien ustawicznie reflektować nad swoją kondycją, poddawać się samokrytyce w duchu Ewangelii („Ecclesia semper reformanda").

Nasuwają się tu ważne pytania: Jak nawiązać kontakt z nowymi nurtami religijnymi, a także innymi odnoszącymi się do problemów sensu życia, zachowując swoją tożsamość i nie tracąc nic z krytycznego i misyjnego wyzwania? Jak być chrześcijaninem w ustawicznie zmieniającym się kontekście społeczno-kulturowym, w pooświeceniowej kulturze i w postindustrialnym społeczeństwie? Jak reagować na rysującą się obcość między Kościołem a społeczeństwem cywilnym? Jak działać w warunkach konkurencyjnych religii, Kościołów, denominacji, sekt i różnych nowych ruchów religijnych?[31]

K. Koch mówi o trzech opcjach działania możliwych dla Kościoła we współczesnych, zróżnicowanych i spluralizowanych społeczeństwach. W opcji tradycjonalistycznej próbuje się odtworzyć dawne stosunki społeczne typowe dla społeczeństw przednowoczesnych. Kościół i wiara stają się swoistym „rezerwa-

---

[31] Por. H. J. H ö h n, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

tem przyrody" i subkulturą w złożonym społeczeństwie. W obrębie wewnętrznego życia Kościoła próbuje się zachować specyficznie tradycyjne zwyczaje, dawniej kultywowane w chrześcijaństwie. Jest to opcja odchodząca w przeszłość, z którą pożegnała się już nawet hierarchia kościelna. Opcja liberalna sugeruje konieczność dostosowania się Kościoła do zmieniających się warunków społecznych i uwzględnienia wszystkich oczekiwań wiernych. W konsekwencji Kościół staje się swoistą „stacją usług religijnych", a duszpasterstwo jest zorientowane na zaspokajanie potrzeb na „rynku religijnym". Kościół dostosowuje się do oczekiwań wiernych, nie zaś do wymagań Ewangelii. Trzecia opcja, zwana misjonarską, zakłada dialog z rzeczywistością i jej przemianę poprzez przekaz wartości. Kościół według tej opcji powinien zdążać do przezwyciężenia swego społecznego ograniczenia. Nie akceptuje się więc społecznego wydzielenia religii i Kościoła z życia publicznego oraz próbuje się wnosić Ewangelię do wszystkich ważnych obszarów ludzkiego życia[32].

Kościół nie może ulegać pokusie izolowania się od współczesnego społeczeństwa ani też bezkrytycznie dopasowywać się do tego społeczeństwa i jego wymagań. Powinien prowadzić nieustanny dialog ze zróżnicowanym religijnie społeczeństwem. W rzeczywistości balansuje on pomiędzy postawą sekciarskiego samowyizolowania się ze społeczeństwa a postawą pełną kompromisów w dopasowywaniu się do uwarunkowań nowoczesnego świata[33]. Kościół nie może pogodzić się z tezą, że religijność jest sprawą zindywidualizowaną i sprywatyzowaną, gdyż każdy akt religijny ma zawsze znamię osobowe i wspólnotowe (społeczne) zarazem[34]. Trzeba jednak pamiętać, że wszyscy uczestnicy dyskursu wywodzący swoje poglądy z przesłanek skrajnie liberalnych i sekularyzacyjnych będą optować za koniecznością ograniczenia religii i Kościoła do sfery prywatnej, zgodnie z wymogami strukturalnymi tak zwanej nowoczesności[35].

Kościół katolicki nie jest przeciwny pluralizmowi, uprawnionemu zróżnicowaniu możliwych opcji. Wiara chrześcijańska może prowadzić do rozmaitych zaangażowań[36]. Pewne formy pluralizmu religijnego są i będą obecne w Kościele. „Minął czas jednolitego etosu w społeczeństwie i w Kościele i nie możemy tworzyć opozycji: z jednej strony święty Kościół, a z drugiej zły świat. Problem

[32] Por. K. K o c h, *Zepchnięci na margines czy sól ziemi? O sytuacji wiary i Kościoła w postchrześcijańskich społeczeństwach Zachodu*, „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski" 68(1998) nr 4, s. 14-16; H. B a u e r n f e i n d, *Kirche und Gesellschaft – eine lebenswichtige Spannung. Bericht über das Internationale Symposion vom 24-26.4.98 in Budweis (Tschechien)*, „Anzeiger für die Seelsorge" 1998, nr 7, s. 335.

[33] Por. K o c h, dz. cyt., s. 11, 18.

[34] Por. A. H a h n, *Identität und Biographie*, w: *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, red. M. Wohlrab-Sahr, Frankfurt am Main – New York 1995, s. 127-152.

[35] Por. J. C a s a n o v a, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, w: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, red. O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 181.

[36] Por. P a w e ł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 50.

pluralizmu istniejącego w społeczeństwie możemy rozwiązać tylko przez dopuszczenie do pewnego pluralizmu także w Kościele"[37].

Jeżeli nawet Kościół godzi się z tym, że religijność jako rzeczywistość ludzka jest otwarta na różne formy realizacji, to nie może być ona czymś nieokreślonym czy rozpływającym się w bezkształcie, nie może też być propagowana według metod swoistego kościelnego marketingu, na zasadzie indywidualnych upodobań („Kościół podaży i klienci"). Chrześcijaństwo przychylne człowiekowi nie oznacza religii bez wymogów i zobowiązań moralnych, a eklezjologia komunii sformułowana w konstytucji soborowej *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, nie oznacza demokratyzmu i socjologizmu, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła[38].

Funkcjonowania religii czy Kościoła nie można sprowadzić do mechanizmów rynkowych podobnych do tych, które działają w gospodarce. Rynkowy model religii, wypracowany przez socjologów amerykańskich, wyjaśnia tylko pewne społeczne wymiary religijności zorientowanej na subiektywne preferencje jednostki wybierającej ze zróżnicowanych religijnych ofert to, co pasuje do jej indywidualnych wymogów (zorientowanie konsumpcyjne wobec religii, religijność „użytkowa")[39]. W pluralistycznej sytuacji rynku zwiększa się proces relatywizacji oferty religijnej, podlega redefinicji i modernizacji chrześcijańska tradycja oraz utrwalone struktury kościelne. Pluralizm jest darem i zadaniem, a przewartościowanie „pola religijnego" niesie z sobą zarówno niebezpieczeństwa, jak i szansę dla działań Kościoła.

Ponowoczesność, a szczególnie związany z nią radykalny pluralizm we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, jakkolwiek stwarza dla Kościoła trudne problemy do rozwiązania, może być i jest szansą dla chrześcijaństwa. Zmusza on do podjęcia określonych wyzwań płynących z teraźniejszości i do refleksji nad wartościami, które ona szczególnie preferuje. Pluralizm religijny stwarza poniekąd „zbawczy przymus" do głębszego i bardziej personalnego przeżywania wiary i jej uzasadniania wobec ludzi inaczej wierzących lub niewierzących, daje szanse uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i do przeżywania jej w wolności[40].

Istnieją w Kościele, w parafiach ogólne i konkretne inicjatywy, które wychodzą naprzeciw silnym tendencjom indywidualizacji i pluralizacji stylów ży-

---

[37] *Kościoły i Europa. Z biskupem Karlem Lehmannem, przewodniczącym Episkopatu Niemiec, rozmawia Ireneusz Cieślik*, „Tygodnik Powszechny" 1997, nr 19, s. 5.

[38] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36.

[39] Por. H. Knoblauch, *„Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*, w: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 25n.

[40] Por. T. Sorg, *Zwischen Säkularität und Religiosität. Volkskirche in den neunziger Jahren*, „Theologische Beiträge" 1990, nr 2, s. 70.

cia (np. nowe ruchy odnowy duchowej, nowe kręgi wspólnotowe i stowarzyszeniowe, lokalne inicjatywy o charakterze dialogicznym). Potencjał innowacji w Kościele współczesnym jest znaczny i wykracza daleko poza ruchy o charakterze fundamentalistycznym. Te nowe formy społeczne wrastania w wiarę będą w przyszłości w jeszcze większym stopniu kształtować oblicze Kościoła i „bycie" Kościołem w nowy sposób. Wiara religijna nie jest sprawą prywatną, zjawiskiem wewnętrznym, czymś pozaspołecznym, lecz jest aktem zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym, mającym swoje odzwierciedlenie w interakcyjnej i komunikatywnej praktyce życiowej. Kościoły muszą próbować „uwspólnotowić" różnorodne, zindywidualizowane, postmodernistyczne formy religijności. Dyferencjacji społecznej w Kościele muszą towarzyszyć nowe formy integracji. Akcentowanie nowych kształtów społecznych Kościoła niesie z sobą – oprócz niewątpliwych szans – również niebezpieczeństwo rozdzielenia się Kościoła „całościowego" na Kościoły „częściowe".

Kryzys tradycyjnych Kościołów nie wyklucza renesansu tego, co religijne w rozwiniętej nowoczesności. Tradycyjne wartości chrześcijańskie w nowej interpretacji, w warunkach ustawicznie zmieniającego się i niepewnego środowiska społecznego, mogą uzyskać niespodziewaną koniunkturę. Dynamizm religijny związany z pluralizmem niszczy co prawda „kulturowe oczywistości" kościelności, ale równocześnie stwarza nowe możliwości dla wiary i rozwoju religijności w jej różnorodnych kształtach. Kościół nie musi nadmiernie obawiać się pluralizmu religijnego, ale powinien traktować go jako ewangelizacyjne wyzwanie, mobilizujące do troski o inkulturację Ewangelii w ponowoczesnym świecie, w kontekście nieustannej relektury chrześcijańskiej Dobrej Nowiny[41].

Kościół, który działa jakby „pod wiatr", nie jest pozbawiony szans, chociaż socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne zalecenia. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym i zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań („zawsze tak robiliśmy"), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami. Proponuje natomiast strategię rozwoju preferującą tak zwane duszpasterstwo komunikowania („Kommunikationspastoral"), charakteryzującą się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania i działania (duszpasterstwo ofensywne), zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem, bez imitowania go czy bezkrytycznego przystosowywania się do jego wymogów[42].

---

[41] Por. P. W e ß, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*, Thau-Wien-München 1998.

[42] Por. E b e r t z, dz. cyt., s. 140-145; *Jugend und Kirche. Auf der Suche nach einer neuen Begegnung*, red. W. Krieger, A. Schwarz, München 1998.

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pospiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z dróg pogłębiania religijności oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią jego istotne i konstytutywne elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła.

„W naszym świecie, często zdominowanym przez zeświecczoną kulturę, która upowszechnia wzorce życia oderwanego od Boga, wiara wielu ludzi poddana jest trudnej próbie, a nierzadko słabnie i gaśnie. Odczuwamy zatem pilną potrzebę skutecznego głoszenia wiary oraz solidnej i głębokiej formacji chrześcijańskiej. Jak bardzo potrzeba dziś dojrzałych chrześcijan, świadomych swojej tożsamości nadanej im przez chrzest, świadomych swojego powołania i misji w Kościele i w świecie! Jak potrzebne są żywe wspólnoty chrześcijańskie! Dlatego właśnie powstały ruchy i nowe wspólnoty kościelne: są one odpowiedzią, wzbudzoną przez Ducha Świętego, na to dramatyczne wyzwanie schyłku naszego tysiąclecia. To wy właśnie jesteście tą opatrznościową odpowiedzią”[43].

[43] J a n P a w e ł II, *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja* (Przemówienie do przedstawicieli ruchów kościelnych, 30 V 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 8-9, s. 39.